Studia Heideggeriana, Vol. XIV, 2025, 27-49
ISSN: 2250-8740 // ISSNe: 2250-8767
DOI: 10.46605/sh.vol14.2025.299

Maneras de (no) acabar con la metafísica. La paradoja de la metafilosofía heideggeriana

Ways of (Not) Doing Away with Metaphysics: The Paradox of Heideggerian Metaphilosophy

MARTA GARCÍA RODRÍGUEZ
(Universidad del País Vasco)

Resumen: Este texto aborda, en primer lugar, la emergencia de la problemática metafilosófica a la que pertenece la pregunta «¿Qué es la filosofía?». Desde la segunda mitad del siglo XX, la metafilosofía se ha desarrollado como una reflexión sobre la propia actividad filosófica, cuestionando sus métodos, objetos y funciones. Su naturaleza autorreflexiva, sin embargo, puede rastrearse hasta Aristóteles. En ese marco se analiza la propuesta metafilosófica de Heidegger, articulada en torno a tres pilares fundamentales: la definición de la *historia de la* filosofía como *historia de la* metafísica, el acabamiento de esta en la época moderna y la posibilidad de un nuevo *pensar* que supere los límites de la tradición filosófica. El análisis de la propuesta heideggeriana lleva a situarla dentro del marco en el que la inseparable relación entre metafilosofía y filosofía blinda la actividad filosófica, pero corre el riesgo de seguir las marcas de una tradición que da por acabada.
Palabras clave: Heidegger, metafilosofía, final de la filosofía, metafísica

Abstract: This text deals first of all with the emergence of the metaphilosophical problematic, to which the question 'What is philosophy' belongs. Since the second half of the 20th century, metaphilosophy has developed as a reflection on philosophical activity itself, questioning its methods, objects and functions. Its self-reflexive nature, however, can be traced back to Aristotle. Heidegger's metaphilosophical proposal is analysed within this framework, and is articulated around three fundamental pillars: the definition of *the history of* philosophy as *the history of* metaphysics, the end of philosophy in modern times and the possibility of a new way of thinking that goes beyond the limits of the philosophical tradition. The analysis of Heidegger's proposal leads us to situate it within the framework in which the inseparable relationship between metaphilosophy and philosophy shields philosophical activity, but runs the risk of following the marks of a tradition which it considers to be finished.
Key-words: Heidegger, metaphilosophy, end of philosophy, metaphysics

1. Sobre por qué habríamos de preguntar *¿Qué es filosofía?*

La pregunta *¿Qué es filosofía?* es, a todas luces, una pregunta metafilosófica. Junto con preguntas sobre su metodología y su objeto de estudio (y si los tiene), su función o su papel en la sociedad y en el conocimiento, sus relaciones con el resto de saberes y otras cuestiones similares que apelan a la raíz de la actividad filosófica, la autorreflexión de la filosofía ha sido recurrente en la historia de la disciplina, aunque parece haberse vuelto significativamente más urgente en el último siglo. Muestra clara de ello es la profusa literatura filosófica que incluye las cuestiones aducidas como su objeto principal de estudio[1]. Por ello, la metafilosofía puede ser considerada uno de los sustratos teóricos sobre los que germina la filosofía en el último siglo. En ella destaca la propuesta filosófica y metafilosófica de Heidegger, la cual se desarrolla alrededor de la pregunta por la esencia histórica y metafísica de la filosofía y por la apertura de un *pensar* fuera de ella, cuyos límites serán objeto de análisis en la segunda parte de este artículo.

---

[1] Baste como muestra esta somera lista de obras cuyos títulos y contenidos son marcadamente metafilosóficos: Hans Joachim Flechtner, *Selbstbesinnung der Philosophie*, Innsbruck, Univ. Verlag Wagner, 1941; Jean-François Revel, *Pourquoi des philosophes*, Holanda, René Julliard, 1957 ; Theodor W. Adorno, "Wozu noch Philosophie?", *Merkur*, 16 (11), 1962, pp. 1001-1011; Henri Lefebvre, *Métaphilosophie*, Paris, Éditions Syllepse, 1964; Jürgen Habermas, "Wozu noch Philosophie" en *Philosophisch-politische Profile*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1971, pp. 11-36; Theodor W. Adorno, *Aktualität der Philosophie*, en *Gesammelte Schriften, Band 1: Philosophische Frühschriften*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1973; Charles J. Bontempo, S. Jack Odell (eds.), *The Owl of Minerva. Philosophers on Philosophy*, McGraw Hill, 1976; Rudolf Wohlgenannt, *Der Philosophiebegriff*, Viena, Springer, 1977; Hermann Lübbe (ed.), *Wozu Philosophie? Stellungnahmen eines Arbeitkreises*, Berlin, Walter de Gruyter, 1978; Arthur C. Danto, *Qué es filosofía*, Madrid, Alianza, 1984; José Ferrater Mora, *Modos de hacer filosofia*, Barcelona, Crítica, 1985; Harry Redner, *The Ends of Philosophy: an Essay in the Sociology of Philosophy and Rationality*, Totowa, N.J., Rowman and Allanheld, 1986; Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?* Paris, Les Éditions de Minuit, 1991 ; Jean-François Lyotard, *¿Por qué filosofar?* Barcelona, Paidós, 1994; Paul Moser, Dwayne Mulder (eds.), *Contemporary Approaches to Philosophy*, New York, Macmillan Publishing Company, 1994; Richard Raatzsch (hrsg.), *Philosophieren über Philosophie*, Leipzig, Leipziger Universitätsverlag, 1999; Richard Raatzsch, *Philosophiephilosophie*, Stuttgart, Reclam, 2000; C. P. Ragland, Sara Heidt (eds.), *What is Philosophy?* Yale University Press, 2001; Michael Dummett, "The nature and future of philosophy", *Rivista di Storia della Filosofia*, 58 (1), 2003, pp. 13-22; Christof Rapp, "Wozu Philosophie?" en Florian Keisinger (ed.), *Wozu Geisteswissenschaft? Kontroverse Argumente für eine überfällige Debatte*, Frankfurt am Main, Campus, 2003, pp. 85-95; Timothy Williamson, *The Philosophy of Philosophy*, Oxford, Blackwell, 2007; Havi Carel, David Gamez (eds.), *What Philosophy is*, London, New York, Continuum, 2004; Kurt Salamun, *Was ist Philosophie?* Tübingen, Mohr Siebeck, 2009; Óscar Nudler, *Filosofía de la filosofía*, Madrid, Trotta, 2010; José Ortega y Gasset, *¿Qué es filosofía?* Madrid, Austral, 2012; Soren Overgaard, Paul Gilbert, Stephen Burwood, *An Introduction to Metaphilosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013; Nicholas Joll, "Contemporary Metaphilosophy", *Internet Enciclopedia of Philosophy*, disponible en: www.iep.utm.edu/con-meta (consultado el 07-01-2016).

Si bien el incremento del cuestionamiento de rasgos internos no parece un fenómeno exclusivamente filosófico[2], la obstinada aparición de cuestiones metafilosóficas a partir de la segunda mitad del siglo XX y su sofisticación cada vez mayor resulta llamativa en comparación con otras disciplinas, lo que revela un estado especial de las cosas en la historiografía filosófica de dicho periodo. Este estado de cosas es históricamente nuevo ya que, aunque *lógicamente posible*, el cuestionamiento de la contingencia e historicidad de la filosofía al que apela la reflexión metafilosófica no ha sido siempre *culturalmente plausible* (Pacho, 2011, p. 149). Y eso lo vuelve urgente.

En cualquier caso, el escenario aparentemente crítico en el que se encuentra la filosofía desde los últimos decenios ha servido de acicate para la proliferación de estudios de corte metafilosófico, incluso cuando el cuestionamiento de los propios fundamentos conduce a su socavación. Sin embargo, el eterno retorno a la autorreflexión, así como la reivindicación heideggeriana de un *pensar* supuestamente no filosófico, pero solamente alcanzable tras una superación *filosófica* de la tradición metafísica, corren el riesgo de convertirse en endogamia ilustrada, por lo que no sería descabellado considerarla no solamente un hecho definitorio de la filosofía contemporánea, sino también uno de sus principales excesos o, por decirlo con palabras de Javier Mugerza (Muguerza, 1979, pp. 162), como "la auténtica enfermedad profesional de nuestro gremio en este siglo" que tendría, además efectos devastadores.

1.1 El marco metafilosófico

El uso del nombre "metafilosofía" para referirse a la reflexión de la filosofía sobre sí misma es relativamente reciente. Su presencia puede rastrearse hasta 1942, cuando es empleado como adjetivo (*metaphilosophical*) por Morris Lazerowitz en una reseña para la revista *Mind* sobre el libro *Philosophy as a Science, its Matter and its Method*, de John Ducasse, para describir lo que considera al mismo tiempo la queja y la pregunta filosófica más importante: "¿por qué no se resuelven nunca las disputas filosóficas?", problema para el cual la obra reseñada constituiría "un intento serio y original" (Lazerowitz, 1942, p. 285) de resolución. De hecho, en el citado libro Ducasse se propone "formular una respuesta más específica, más detallada y más defendible que las comunes a la pregunta que el profano hace tan a menudo al filósofo, a saber, ¿qué *es* la filosofía?" (Ducasse, 1941, p. viii).

En poco tiempo, no solamente los problemas que aborda, sino también el propio término "metafilosofía" comienzan a monopolizar la historiografía filosófica. La quinta edición (1964) del *Diccionario de Filosofía* de José

[2] En el profuso *Historisches Wörterbuch der Philosophie* editado por Joachim Ritter pueden encontrarse, además de un artículo para la "Metafilosofía", las entradas "Metaética", "Metacrítica", "Metalógica", "Metamatemática", "Metapolítica", "Metapsicología" y "Metaciencia".

Ferrater Mora contiene ya el lema "Metafilosofía", que describe como "toda reflexión sobre la filosofía como tal, esto es, lo que a veces se conoce con el nombre de filosofía de la filosofía" (Ferrater Mora, 2009, p. 2756). Por otra parte, la voz "Filosofía" del *Diccionario* constituye en sí misma un magnífico estudio *meta*-filosófico sobre la naturaleza de la actividad, al comienzo de la cual se destaca que el problema de la significación de la filosofía es el más discutido de todos, razón por la cual se le presta una especial atención. También en el *Historisches Wörterbuch der Philosophie* se recoge el lema "filosofía de la filosofía" como investigación de "los caracteres, los tipos, las posibilidades y las diferencias internas de la filosofía misma" (Geldsetzer, 1989, p. 904). El hecho de que los diccionarios temáticos de referencia otorguen una entrada propia a la actividad reflexiva de la filosofía muestra una naturalidad creciente de sus temas en las obras filosóficas de la época. Ese auge ser verá materializado en la fundación de la revista *Metaphilosophy* en el año 1970. En su primer número se destaca que los filósofos que sean serios respecto a su disciplina no pueden poner en tela de juicio la necesidad de mejorar nuestra comprensión de la filosofía, de qué es y de cómo funciona.

A partir de la segunda mitad del siglo XX no solamente la actividad, sino también el término "metafilosofía" parece ya asentado en la historiografía filosófica. Si bien la amplitud de la investigación metafilosófica es evidente[3], parece haber cierto consenso en que el mayor tema de la metafilosofía, por su profundidad y extensión, es responder a qué sea la filosofía. El hecho de que esta pregunta no siempre se manifieste de manera expresa e intencionada en la tradición filosófica no es obstáculo para considerarla el eje fundamental de la metafilosofía, e incluso, de gran parte de la filosofía del siglo XX. Cualquier propuesta o posición filosófica implica ya ciertas asunciones sobre la naturaleza de la filosofía, y la propia consideración de una obra o de una pregunta como *filosófica* constituye uno de los actos metafilosóficos más sobresalientes[4]. En cualquier caso, la instauración de un término específico que aglutine todas las obras dedicadas a la autorreflexión filosófica tiene, al menos, un efecto importante: la novedad de conferir entidad propia a una actividad que, en origen, no era sino un atributo –especial– de la filosofía, provoca una multiplicación de trabajos que se acogen al estreno de la doctrina, así como una sofisticación y especialización internas sin parangón histórico.

3 Muestra de ello es la "lista personal" de temas o preguntas metafilosóficas realizada por Peter Suber (2000), la cual incluye, entre otras, la historicidad, la finalidad y la muerte de la filosofía, la filosofía en relación con otras disciplinas y actividades, e incluso la filosofía en relación con la metafilosofía.

4 En este sentido, Joll (2017) ha distinguido entre la metafilosofía explícita –aquella que se realiza casi como una subdisciplina de la filosofía– y la implícita –que describe la reflexión no enfatizada pero igualmente presente, especialmente *dentro* del pensamiento de un autor, y que señalaría esas asunciones inevitables del quehacer filosófico–.

1.2 Regresión histórica: "filosofar es preguntarse si es necesario filosofar"

Uno de los signos más destacables de la presencia constante de reflexiones metafilosóficas a lo largo de la historia de la filosofía es que, de algún modo, cada filósofo ofrece una descripción o definición de lo que es la filosofía, o de lo que desearían que fuera, o de lo que consideran que debería ser. En este sentido, casi la totalidad de la tradición filosófica occidental posee siempre un rasgo metafilosófico. La metafilosofía, por tanto, a pesar de su indiscutible protagonismo actual, no es un tema que surja en la historiografía contemporánea, aunque sí lo haga su nombre. Una posible explicación de este fenómeno, tan particular que algunos autores coinciden en destacar como algo que parece no repetirse en el resto de disciplinas, tiene su fundamento en lo que podría llamarse el *carácter recursivo* de la filosofía. En filosofía, y allá donde se utilice el lenguaje natural como medio principal de expresión, es posible realizar una actividad autorreflexiva, porque dicho lenguaje es autorreferencial. Esa cualidad le permite realizar un análisis interno sobre su naturaleza, sus modos y maneras de proceder y, en general, cuestionar sin límites cualquier aspecto relacionado con su propia actividad.

Desde la perspectiva de este carácter recursivo, podría considerarse que la metafilosofía es tan antigua como la propia filosofía y que, de algún modo, la reflexión sobre sus propias condiciones de posibilidad le es inherente. No es extraño que ya Aristóteles advirtiera en el *Protréptico* sobre ese hecho tan característico, dejándonos lo que podría considerarse una de las primeras formulaciones metafilosóficas:

> Por ejemplo, si alguien afirmara que no se debe filosofar, dado que se entiende (B 6) por filosofar tanto el investigar esto mismo, es decir, si se debe filosofar o no, según dice Aristóteles en el *Protréptico*, como el hecho mismo de cultivar la especulación filosófica (B 6), al mostrar que cualquiera de estas dos cosas es propia del hombre, refutaremos la tesis sostenida desde todos los puntos de vista. (Aristóteles, *Frag.*, *Protréptico*, 2a; Alejandro de Afrodisias, *Com. Top.* 149, 9-17)

A pesar de lo rebuscado del fragmento, en él se expone una tesis claramente metafilosófica: filosofar es, también, investigar si se debe o no filosofar. De modo que al tratar de responder a esa pregunta –"¿debemos o no debemos filosofar?"– estamos ya, de algún modo, *haciendo* filosofía. Parece que para Aristóteles no solo la filosofía posee siempre un carácter metafilosófico, sino que la metafilosofía es siempre filosofía. Y la identificación de metafilosofía y filosofía en este contexto tiene, al menos, una implicación importante: aun cuando concluyéramos la pregunta con una negativa, solo por hacerlo "refutaremos la tesis sostenida desde todos los puntos de vista". La afirmación de que no es posible filosofar debería considerarse, por el carácter metafilosófico inherente a la filosofía, una idea que se refuta a sí misma. Dicho de otro modo, la equivalencia entre metafilosofía y filosofía impide una respuesta negativa a la pregunta "¿debemos filosofar?". Este

giro resulta especialmente relevante porque convierte la inevitable reflexión sobre el propio quehacer filosófico en una justificación de la necesidad de la filosofía: “Tal es también el argumento de Aristóteles en el *Protréptico*. Tanto si se debe como si no se debe filosofar, hay que filosofar. Pero se debe o no se debe filosofar, luego, en cualquier caso, hay que filosofar” (Aristóteles, *Frag.*, *Protréptico*, 2b; Escolios a *los Analíticos Primeros*, cod. París., 2064, 263a). La descripción se vuelve prescripción.

Así, e independientemente de la posible contestación a la pregunta originaria de si se debe o no filosofar, los mecanismos de la filosofía estarían *ya* en funcionamiento. Por lo que se deduce que solo cabe una respuesta afirmativa. Sostener que la metafilosofía *es también* filosofía vuelve inevitable la actividad filosófica. Siguiendo el planteamiento aristotélico, la única manera de anular el discurso filosófico sería, sencillamente, no hablar sobre la filosofía, ya que incluso su negación conlleva su consecución. Pero eso resultaría imposible no solo por el carácter intrínsecamente metafilosófico de la filosofía, sino también porque, según Aristóteles “si ha empleado demostraciones evidentemente filosofa, pues la filosofía es la madre de todas las demostraciones” (Aristóteles, *Frag., Protréptico*, 2e). Esta caracterización de la filosofía como “madre de todas las demostraciones” está en consonancia con la conocida noción universalista de la “ciencia primera” o “filosofía primera” que puede encontrarse en su *Metafísica*, como “ciencia que estudia lo que es, en tanto que algo es” que “no se identifica con ninguna de las denominadas particulares” (Aristóteles, *Met.*, 1003a, 19-22). Siguiendo a Aristóteles, la universalidad de los contenidos de la filosofía y su carácter inherentemente recursivo hacen que sea inevitable filosofar.

Ya desde el inicio de la historia occidental de la filosofía se observa que la peculiar capacidad de la filosofía de ponerse a sí misma y a su propia posibilidad o deseabilidad como objeto de estudio no es solamente un rasgo característico de su actividad, sino que además justifica su existencia y protege su actividad de posibles embestidas externas o internas.

2. Filosofar *en* o *tras* el final de la filosofía: el pensar heideggeriano

Toda la propuesta filosófica de Heidegger, condensada en la pregunta *Was ist das –die Philosophie?* que da nombre a la conferencia de 1955 (Heidegger, GA 11), es fundamentalmente y ante todo una propuesta metafilosófica, y su comprensión debe situarse en dicho marco. En ella, el desarrollo de la “superación” (*Überwindung*) de la metafísica y del consecuente “acabamiento” (*Vollendung*) de la filosofía se encuentra supeditado a una concepción concreta de la naturaleza de la filosofía *metafísica* que es entendida como ontoteología, pero se caracteriza por un lenguaje muy particular que no siempre resulta *claro* y *distinto*. La posición filosófica heideggeriana, que deriva de esa visión particular de la historia de la filosofía metafísica, resulta especialmente relevante por tratarse de una de las formulaciones más

explícitas, aunque semánticamente infradeterminadas, del tema del "final de la filosofía", cuyo surgimiento en el siglo XX está íntimamente ligado al auge del cuestionamiento metafilosófico (García, 2024, 106). Siguiendo a Lefebvre (1997, p. 132), uno de los rasgos del *final* heideggeriano es que mediante el cuestionamiento de los conceptos ontológicos de "ser" y "ente", de los que habría hecho uso la tradición, se tiende a una superación de la filosofía. Pero la comprensión de las implicaciones filosóficas de la tesis heideggeriana del *final* solo puede ser efectiva si se tienen en cuenta los tres pilares sobre los que esta se sostiene: primero, la articulación de la herencia filosófica que Heidegger considera estar *superando*; segundo, las razones y los rasgos del "acabamiento" de la filosofía; y, por último, la apertura al *pensar* que adviene tras el final. El presente apartado pretende ser un ejercicio de comprensión y aclaración de dichos cimientos conceptuales a la luz de la metafilosofía heideggeriana.

2.1 Articular la *historia de la* filosofía

Las líneas generales de la concepción de Heidegger de lo que es la herencia filosófica pueden resumirse del modo siguiente: en su origen, la filosofía se identifica con la metafísica; ésta se constituye esencialmente como una *onto-teo-logía* que, después de la modernidad, se consuma como ciencia y se vuelve técnica mecanizada. En ese sentido, la filosofía termina con el despliegue de la técnica, que no es sino la consumación de su esencia en cuanto metafísica que estudia el ente y su fundamento, en lugar de atender a la pregunta filosófica fundamental, que es la pregunta por el Ser. Veamos esto con más detenimiento.

2.1.1 Filosofía *sive* metafísica *sive* ontoteología

La filosofía, para Heidegger, es griega en su esencia; no solamente por *lo que* está en cuestión en ella, sino por el modo de preguntar sobre lo que está en cuestión (Heidegger, GA 11, p. 10), que se dirige a la esencia y la razón de las cosas. En este sentido, hablar de "filosofía occidental" sería un pleonasmo: la filosofía, como tal, solamente se ha dado en Occidente, en la civilización desarrollada a partir de la griega. El origen de la filosofía, por tanto, es el origen de la filosofía en Grecia: el asombro en cuanto *páthos* (Heidegger, GA 11, p. 22). El asombro por las cosas, y el consiguiente deseo de conocerlas –la actitud propiamente filosófica no sería aquella que se queda en el asombro producido por la ignorancia, sino la que trata de dar respuesta a las cuestiones que suscita[5]–, es *arjé* y *páthos* de la filosofía. Esto le permite a

[5] Según Aristóteles, la ciencia primera debe llevarnos "a la actitud contraria «de la que corresponde» al estado inicial de las investigaciones" (*Met.* I, 983a 13), esto es, del asombro y la ignorancia al conocimiento.

Heidegger postular, en más de un lugar, una identidad estructural y formal entre los sistemas desarrollados desde la filosofía griega hasta el siglo XX, afirmando que la filosofía piensa "siempre lo mismo" (Heidegger, GA 9, p. 335), esto es, que es siempre ontoteológica.

Sin embargo, lo que hace que la filosofía sea equivalente a la metafísica, lo que sostiene la palmaria afirmación de que "la Filosofía es Metafísica" es que esta piensa el ente como ente, en la forma del representar que fundamenta, "porque desde y con el comienzo de la Filosofía, el Ser del ente se ha mostrado como fundamento" (Heidegger, GA 14, p. 69), como *Grund,* en los sentidos de causa y principio que adopta la noción de *arjé*. La filosofía responde a la definición formulada en la *Metafísica* de Aristóteles, donde se la considera "ciencia primera" porque, por un lado, se encarga del estudio del ente en cuanto tal (y no de un género particular del ente) y, por otro, porque es la ciencia de los primeros principios y causas. De este modo, desde la primera teorización de la naturaleza metafísica de la filosofía, se erige como la ciencia que subsume a las demás y da coherencia al conjunto, ya que posee ciertos privilegios epistémicos derivados de su objeto de estudio: las causas supremas y los primeros principios de la realidad y del conocimiento.

Ahora bien, la idea de la filosofía como ciencia originaria implica, una vez más, una circularidad que no estamos capacitados para romper metodológicamente: la naturaleza de una disciplina entendida como ciencia originaria solamente puede mostrarse a través de un método científico y originario (Heidegger, GA 56/57, p. 15), y éste ha de ser establecido, a la fuerza, por la ciencia originaria. No hay forma de justificar que los criterios de la ciencia primera sean primeros y originarios más allá de su propia pertenencia a una ciencia que se considera como tal.

En la modernidad, sin embargo, se habría producido un importante cambio en la consideración filosófica del mundo y de las cosas: el origen del cuestionamiento no es ya un estado de asombro, sino la total confianza en que es posible alcanzar la certeza absoluta del conocimiento. Tal certeza se basa, entre otras cosas, en la concepción del *ens* siempre como un *ens creatum* insertado en el mundo según criterios de racionalidad e inteligibilidad. La filosofía es, así, una metafísica cuya premisa básica es la afirmación de una ordenación del mundo accesible al entendimiento humano gracias a la estructura lógico-racional dispuesta en ambos por una causa y una razón primeras. La realidad efectiva se convierte en algo que el *ego cogito* puede conocer con certeza, reduciendo el concepto de "existencia" a aquello que es concebible por el sujeto cognoscente.

La filosofía, así, habría olvidado la pregunta por *el ser de lo ente*, y solo se habría preguntado metafísicamente por el origen, las causas y los principios que lo fundamentan. Y este olvido no es debido a un descuido por parte de la actividad filosófica, sino que está enraizado en la propia esencia de la metafísica, pues la pregunta por la verdad del ser mismo y de qué modo la esencia del hombre pertenece a ella no es accesible para la metafísica en cuanto tal: "el ser todavía espera a ser pensado por el hombre" (Heidegger,

GA 9, 322). Lo característicamente metafísico no es la propia distinción entre el ser y el ente, sino el modo en que esta se efectúa: la metafísica hipostasia el ser y lo convierte en fundamento de lo ente, un fundamento que se encuentra fuera de él y que le precede. En lugar de mantener la diferencia ontológica que existe entre ambos, pensando el ser *del* ente como algo que el ente *es*, se establece una distinción óntica entre un ente que funda (un ente primero y supremo) y los entes fundados. Por mucho que se considere al ser *la* cosa primera y especial (*Ur-sache*) de la que debe encargarse el pensar, no deja por ello de considerarse como cosa (*Sache*), siendo así susceptible de ser tratado del mismo modo que los entes, esto es, como un objeto que depende de la aprehensión del sujeto para *ser*.

La pregunta más acuciante es: ¿cómo llega a pensarse el ser como fundamento? Esto es, "¿cómo entra el Dios en la filosofía?" (Heidegger, GA 11, p. 64). Heidegger afirma que es el propio pensar filosófico-metafísico quien lo exige. El ser, el ente en cuanto tal, se presenta, en un primer momento, como el asunto propio del pensar y el filosofar. Desde el comienzo de la filosofía, este se manifiesta como fundamento. Y el fundamento, el principio, solamente se piensa en profundidad cuando es pensado como primer fundamento (*próte arjé*). Se desprende que el asunto originario del pensar (*Ur-sache*) son las causas; y su búsqueda, finalmente, se convierte en la búsqueda de la última *ratio*. La última razón debe ser también causa primera y, por tanto, no causada por nada más y, en este sentido, última; debe ser, por fuerza, *causa sui*, concepto que remite a Dios. Así es como "la fe cristiana se ha apoderado de los rasgos fundamentales de la metafísica y, bajo esta forma, ha llevado a ésta a dominar en Occidente" (Heidegger, GA 6.2, p. 41). Cuando se introduce en la filosofía, sin embargo, el Dios deja de ser un ser supremo que ordena el mundo a su voluntad y al que el hombre debe ritos y sacrificios, y aparece como *causa sui* (Heidegger, GA 11, p. 77) que debe darse por supuesta en el pensar metafísico como premisa fundamental para dar cuenta del mundo.

Esa explicación, empero, no le parece suficiente para aclarar el modo en que la metafísica se constituye como ontoteología. La ontoteología no es una disciplina surgida por la unión de dos disciplinas pertenecientes a la metafísica, sino que nace por la asociación de *lo* que es preguntado y pensado en ambas, esto es, de los *objetos* de los que tratan: por un lado, lo ente como tal en lo general y primero –ontología–; por otro, lo ente como tal en lo supremo y lo último –teología– (Heidegger, GA 11, 68)[6]. La filosofía debe ocuparse y se ha ocupado de ambos: de las causas primeras y de los principios

[6] Esta unión de objetos recuerda a las distintas definiciones de la "ciencia primera" que ofrece Aristóteles en la Metafísica. Por un lado, la filosofía es la "ciencia que busca los principios y las causas de las cosas que son, pero obviamente, en tanto que cosas que son" (Met. VI, 1025b 1), es decir, la que estudia "lo que es" del modo más general posible y desde sus principios; por otro lado, es también la que estudia "los principios y las causas supremas" (Met. IV, 1003a 26), que en terminología moderna podría interpretarse como una ciencia más bien teológica.

supremos. Así, la metafísica piensa lo ente de dos maneras: lo piensa como fundamento cuando busca lo que es común y primero respecto de todo ente, y es así una ciencia *onto*-lógica; y lo piensa como un ente supremo que lo fundamenta todo, y es también una ciencia *teo*-lógica. De modo que la constitución ontoteológica de la metafísica procede del predominio de la diferencia que mantiene al mismo tiempo separados y correlacionados el ser en tanto que fundamento y el ente en cuanto fundado y fundamentador (Heidegger, GA 11, 176), así como en la plena confianza de que es posible acceder a las causas de lo fundado.

2.1.2 Ontoteología *sive* ciencia tecnificada

La esencia ontoteológica de la metafísica y la ordenación de la realidad basándose en la diferencia entre ser y ente implicada en ella habrían sido llevadas a su máxima expresión en la modernidad, cuando se habrían consumado como ciencia y técnica. De la misma manera que la metafísica es ontoteología, es también ciencia y lógica, ya que en todas ellas el asunto del pensar es el *ser* en tanto que *logos*, en tanto que fundamento que funda (Heidegger, GA 11, 66). La asunción, en la edad moderna, del principio leibniziano de razón suficiente tiene un doble efecto que confirma y realiza la esencia metafísica de la ciencia. Al postular *nihil est sine ratione* se está instaurando un principio que permite decidir qué es (o no) un ente: es aquello que posee una razón, esto es, algo que "está asegurado para el representar como un objeto calculable" (Heidegger, GA 11, p. 24), porque para que algo *sea* debe poder darse razón de ello. Se consuma, así, la identificación de Ser y Razón sin la que no existiría el pensamiento en forma de filosofía y, por tanto, tampoco la ciencia europeo-occidental (Heidegger, GA 11, p. 9). El hecho, esencial a la metafísica, de pensar el ser como *logos*, como fundamento de la realidad y el pensamiento, establece ya el criterio para todo lo que *es*, definiendo el campo de estudio propio de la ciencia: el de las cosas que *son*. Por eso afirma Heidegger en *Die Zeit des Weltwildes* (1938) que la metafísica, que debe dar cuenta de la *razón* de las cosas, es el fundamento de los cinco fenómenos principales de la Edad Moderna (Heidegger, GA 5, pp. 75-76): la ciencia, la técnica mecanizada, la obra de arte introducida en el horizonte de la estética, la cultura y la desdivinización o pérdida de dioses.

Con todo, si cabe destacar una diferencia entre el pensar científico y el metafísico es que el primero se ha olvidado ya de teorizar un primer ser supremo −una *causa sui*, un Dios− al que remite toda causa. La ciencia solamente encuentra en el mundo lo que permite entrar su modo de representarlo (Heidegger, GA 7, p. 171): cosas y entes. La *cosa*, entendida como concepto filosófico dominado por la concepción metafísica del ser en cuanto fundamento, es todo ente que *es* de alguna manera (Heidegger, GA 5, p. 5), y ha recibido varias determinaciones a lo largo de la tradición: ha sido definida como el conjunto de una sustancia (*hypokeimenon*) y sus atributos

(*simbebekóta*), como aquello que es percibido por los sentidos, y también como la unión de materia (*hyle*) y forma (*morfé*). Todas estas determinaciones de lo que constituye el *ser* de la cosa son, según Heidegger, "atropellos" o "asaltos" (Überfall) a la misma (Heidegger, GA 5, p. 7-14) que, en última instancia, *no* le *dejan ser*.

Pero en el quehacer científico lo ente tiene la última palabra, tanto en la relación que se establece con el mundo (*Weltbezug*), como en la actitud (*Haltung*), así como en la irrupción (*Einbruch*) que supone (Heidegger, GA 9, pp. 104-105). La nada, cuestión esencialmente metafísica, no es tenida en cuenta por las ciencias, justamente por ser lo que *no es*, i.e. lo que no es ente. Y lo ente está determinado por los supuestos metafísicos de la tradición: debe tener alguna razón para *ser*, y la ciencia explica esas razones. De modo que la concepción de lo ente y la interpretación de la verdad que maneja el pensamiento científico se basan en la noción del ser como fundamento; el pensamiento científico, por tanto, se cimenta en el metafísico. El ser se vuelve "aquello que *es* de alguna manera", lo que supone *ser* representable y, por tanto, cognoscible por un sujeto; esto es, supone *ser* un ob-jeto, algo que se pone delante y es aprehendido. Con el desarrollo de la ciencia moderna el mundo se convierte, así, en imagen. Y la consecuencia inevitable del creciente carácter científico –es decir, representacional− de la filosofía metafísica es su progresiva tecnificación. La técnica, aunque *poiética* en su origen griego, en la época moderna se vuelve im-posición (*Ge-stell*) que provoca a la Naturaleza y la obliga a ir más allá de sus límites, desarraigando al hombre y arrancándolo de la tierra. La historia de la filosofía, que es la historia de la metafísica, es la historia de una disciplina que, equívocamente, se presenta como ciencia y como imagen del mundo (Heidegger, GA 29/30, p. 20-21). La *historia de la* filosofía es *la historia del* olvido del ser.

2.2 El final de la filosofía: *Vollendung*, *Überwindung*, *Verwindung*

Si, como hace Heidegger, el pensar filosófico se identifica con el metafísico, el diagnóstico sobre el "final" de la filosofía es inevitable, ya que no parece culturalmente obvio que sea necesaria una disciplina como la «filosofía primera», anterior y fundamental al resto de las ciencias. En este sentido, la reflexión de Heidegger se sitúa a sí misma como un punto de inflexión en la historia del ser. Por eso, es la suya una reflexión también histórica que se separa de las anteriores e inicia un nuevo pensar que se diferencia del anterior en su orientación, sus temas y su metodología. Postular que la época metafísica ha terminado porque ha llegado a su límite histórico-formal supone ya situarse fuera de ella y distanciarse sin necesidad, en principio, de superarla en una síntesis mayor. Y, como señala Félix Duque (1990, p. 15), «poner un fin» implica poner un límite (*Grenze*), "y ya Hegel había advertido que tal posición implica un *ir más allá* del límite, un estar al otro lado, *Jenseits*".

2.2.1 Una tradición metafísica que es pasado

En la reflexión de Heidegger, el final de la filosofía se presenta, en términos generales, como un "acabamiento" (*Vollendung*) de la metafísica que trae consigo la posibilidad de lograr un objetivo latente: el de traer a conceptos el significado del Ser en cuanto tal (Glendinning, 2003, p. 573). Esta interpretación hace asomar, quizás, cierto carácter necesario –incluso historicista– en el planteamiento heideggeriano, al menos en lo que se refiere a la tesis sobre el final de la filosofía, pues la entiende, y así lo formula en más de un lugar, como parte del destino del ser. Como expresa en el texto dirigido a Eugen Fink con motivo de su sexagésimo cumpleaños (en el año 1965), "la filosofía ha caído hoy en un estadio de la más difícil prueba" (Heidegger, GA 29/30, p. 436), precisamente por encontrarse frente a su propio final, y el modo en que se haga frente a esta prueba determinará el rumbo futuro del pensamiento.

En el pensamiento de Heidegger, el "acabamiento" o final de la filosofía asume, como premisa esencial, la superación de la metafísica. Pero tal "superación" (Überwindung) no se da como la victoria de un pensar superior sobre una etapa basada en supuestos erróneos o mejorables. La renuncia a tal significado de la "superación" es evidente: no hay lugar desde el que emitir tal juicio, no existe ninguna posición superior (como la que quiso adoptar la metafísica, reservándosela para sí) que posea una medida de la perfección para poder hacer juicios de valor sobre la historia. "Superar" significa aquí, por tanto, simplemente "pasar, marcharse para no volver" (Heidegger, GA 7, p. 69). La metafísica no desaparece por estar superada, no se sintetiza en una tesis mayor que sería la culminación de la tradición, sino que vuelve transformada "y continúa dominando como distinción entre el ser y el ente, distinción que sigue en vigor" (Heidegger, GA 7, p. 70).

La metafísica, definida desde su origen en Grecia, es una parte indispensable y necesaria de la historia del ser, precisamente la de su olvido, de modo que hay que tratarla como tal, y no como un traspié filosófico que enseguida hay que olvidar y sustituir –eso sería, precisamente, lo que habría hecho la ciencia tecnificada–. En cualquier caso, toda la historia de la filosofía, que es la historia del olvido del ser, es una parte necesaria e inevitable de su destino: "la metafísica, en todas sus formas y etapas históricas, es una única metafísica, pero es quizá también la fatalidad necesaria de Occidente y el requisito para su dominación planetaria" (Heidegger, GA 7, p. 75). La Metafísica se habría desarrollado de modo casi homogéneo a lo largo de la historia de la filosofía, a pesar de las diferencias entre los distintos sistemas y sus objetos, porque lo habría hecho como una disciplina que se debe a una interpretación del ser en cuanto fundamento y, por tanto, que olvida el ser en cuanto tal. Esa sería la fatalidad de Occidente, que resulta *necesaria* al final de la metafísica y de la filosofía para poder iniciar un pensar que nos lleve al espacio en que sea posible el despliegue del sentido del ser o que, al menos, nos ponga en camino a ello. Si quisiéramos volver a preguntarnos por eso esencial que se ha olvidado, desde luego no podríamos hacerlo, según Heidegger, con las herramientas y

los métodos empleados por la filosofía, ya que estos responderían al esquema metafísico, precisamente aquel al que se le escapa el verdadero sentido del ser.

El diagnóstico es más claro que el lenguaje empleado para emitirlo. Digámoslo sucintamente. La metafísica ha acabado. La filosofía, como tal, se constituyó desde su origen como metafísica. *Ergo*, la filosofía ha acabado. Sin embargo, aunque compartida, la tesis en torno al posible "final" de la filosofía no puede pasar sin un detenido examen (Heidegger, GA 6.2, p. 178) que, por otro lado, estará condicionado por la interpretación de la historia y del carácter de la filosofía.

2.2.2 Cuatro sentidos del final

En aras de ofrecer una visión sistemática de un tema que en ocasiones resulta oscuro, en esta sección se destacan cuatro tesis principales sobre los rasgos que caracterizan el tema del "final de la filosofía" en la interpretación que ofrece Heidegger en el texto *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens* (1964)[7].

La primera tesis se refiere al sentido que adquiere la propia expresión del "final de la filosofía". El "final" no posee un significado negativo, no apunta al mero cese de un proceso o a la decadencia de una actividad, sino a otra cosa bien distinta:

> a) Por el contrario, hablar del fin de la filosofía significa el acabamiento de la metafísica. Sin embargo, acabamiento no significa perfección, según la cual la filosofía, a su término, debe haber alcanzado la más alta perfección. (Heidegger, GA 14, p. 70)

El acabamiento no puede significar ni la decadencia ni la perfección de un proceso porque no poseemos la vara de medir que nos permita hacer ese tipo de apreciaciones de una época respecto de otra[8]. El "acabamiento", de hecho, es precisado por Heidegger del siguiente modo:

> b) El final de la filosofía es el lugar donde se reúne toda su historia en su posibilidad última. El fin como acabamiento (*Vollendung)* significa esta reunión. (Heidegger, GA 14, p. 70)

---

7 La estrategia es similar a la empleada en el análisis de Julián Pacho (2009). Pacho extrae del texto de Heidegger ocho tesis y propone tres hipótesis para su explicación. Aunque ambos análisis coinciden en lo esencial, mi examen se centra en dos aspectos implicados en la tesis del "final de la filosofía", uno endógeno y otro exógeno, y se inclina hacia una interpretación fatalista del "final" heideggeriano.

8 El intento de mantenerse al margen de toda valoración de las distintas fases o épocas es una constante en el planteamiento de Heidegger, a pesar de su diagnóstico de la historia de la filosofía como la historia del olvido del ser. Este aspecto, en cierto modo, refuerza la tesis sobre un posible historicismo implícito, en el que se asumen unas y otras formas de pensamiento como partes necesarias de una forma mayor, en este caso, la del olvido del ser y el triunfo del pensar metafísico.

El “final” de la filosofía es, por tanto, un momento histórico concreto, concretamente aquel “lugar”[9] en el que la metafísica llega a su límite. Para afirmar esto Heidegger insiste en el carácter metafísico de la historia de la filosofía: “bajo formas distintas, el pensamiento de Platón permanece como norma, a lo largo y ancho de toda la Historia de la Filosofía. La metafísica es platonismo” (Heidegger, GA 14, p. 71). Se puede construir, desde aquí, el siguiente argumento: toda la filosofía es metafísica; toda la metafísica es platonismo; Nietzsche invierte el platonismo (o, cuanto menos, caracteriza su filosofía como platonismo invertido); la inversión del platonismo es la inversión de la metafísica, de modo que debe ser su posibilidad límite, i.e. la posibilidad límite de la Filosofía.

Sin embargo, y a pesar de Nietzsche, la inversión de la metafísica sigue estando dentro de la metafísica; es más: “esta forma de superación de la Metafísica, que es a lo que Nietzsche apunta, […] no es más que la definitiva caída en las redes de la Metafísica” (Heidegger, GA 7, p. 77-78). El “final de la filosofía” quiere decir, así, “el instante histórico en el que están agotadas las *posibilidades esenciales* de la metafísica. La última de estas posibilidades tiene que ser aquella forma de la metafísica en la que se invierte su esencia” (Heidegger, GA 6.2, p. 179). Toda la tradición filosófica desarrollada hasta Heidegger ha estirado y retorcido las premisas metafísicas establecidas en su origen, pero ha mantenido su discurso dentro de ellas.

Sin embargo, el final de la metafísica y de la filosofía asoman también por otras vías que, aunque puedan remitirse también a causas ajenas a ella, no dejan de ser un rasgo esencial de la filosofía que pertenece también al acabamiento de esta: el despliegue de la filosofía en ciencias independientes.

> c1) El despliegue (*Ausfaltung*) de la filosofía en las ciencias independientes que, sin embargo, se comunican cada vez más decisivamente entre sí, es el legítimo acabamiento de la filosofía. (Heidegger, GA 14, p. 72)

La total emancipación y autosuficiencia de ciencias cada vez más diversas se basa en la constitución de la Filosofía como la ciencia que busca las causas y principios de los entes, lo que exige una especialización cada vez mayor, un mayor rigor y métodos más estrictos para conseguir los resultados deseados. La paulatina transformación de la filosofía en ciencias particulares e independientes constituye, además de su destino dentro de la historia del ser, su acabamiento.

> c2) La filosofía termina en la época actual. Ha encontrado su lugar en la científicidad de la humanidad que actúa socialmente. Sin embargo, el rasgo

[9] Heidegger recurre aquí, como en otras ocasiones, a los antiguos significados de las palabras para establecer conexiones. En este caso, la palabra *Ende* (final) remite, en alemán antiguo, a la palabra *Ort* (lugar). Se juega así con el sentido histórico y espacial de un momento en el que confluyen y concluyen las posibilidades de la metafísica. El final (*Ende*) es, así, la reunión consumada de las posibilidades extremas de una cosa y el repliegue de las mismas en un lugar (*Ort*) (Duque, 1990, p. 14).

> fundamental de esta cientificidad es su carácter cibernético, es decir, técnico. (Heidegger, GA 14, p. 72)

El desarrollo casi *natural* y necesario de la historia de la filosofía que es metafísica conlleva su inexorable final, su acabamiento. En el mismo texto dedicado a Eugen Fink en el que se alude a la prueba frente a la que se encuentra hoy la filosofía, Heidegger puntualiza que esta "se disuelve en ciencias autónomas. [...] Junto con la disolución en las ciencias, la filosofía es reemplazada por una unificación de nuevo cuño de todas las ciencias" (Heidegger, GA 29/30, p. 534). También en la entrevista realizada para *Der Spiegel*, al hablar sobre el estadio terminal en el que se encuentra la filosofía, remarca la influencia que el pensar científico opera en el mismo, y vuelve a destacar que "la filosofía se disuelve en ciencias particulares: la psicología, la lógica, la politología", afirmando que la cibernética ocupa ahora el lugar que un día ocupó la filosofía. Lo que es más, la filosofía no solamente *acaba* en y por la ciencia, sino que pierde la capacidad de pensar su propia época con los medios de los que disponía (Heidegger, 1976, p. 212).

La tesis del final de la filosofía como consumación de la misma en las ciencias particulares es una de las tesis más fuertes, ya que elimina toda posibilidad y necesidad de que la filosofía vuelva a ocupar el puesto en el que se erigió como "reina de las ciencias" y tribunal de la razón. Se trata, además, de una tesis exo-endógena porque, por un lado, se produce por el efecto y la especialización de las disciplinas ajenas a la filosofía que parecen ejercer su labor con mayor efectividad y, por otro lado, no deja de ser la inevitable consecuencia de una disciplina, la filosofía, originada como olvido del ser por su atención al ente-fundamento. Así, el final de la filosofía es también el "triunfo" de la ciencia:

> d1) El final de la filosofía se muestra como el triunfo del dispositivo controlable de un mundo científico-técnico, y del orden social que le corresponde a dicho mundo. (Heidegger, GA 14, p. 73)

Y, junto con el éxito de las ciencias como disciplinas que completan la tarea asignada a la filosofía de una manera más eficiente y exacta, se consuma también la metafísica.

> d2) Final de la filosofía significa: comienzo de la civilización mundial fundada en el pensamiento europeo-occidental. (Heidegger, GA 14, p. 73)

La constitución del pensar científico como paradigma para la explicación del mundo y de la realidad es, así, el principal sentido en que se termina la Filosofía en la época presente y, al mismo tiempo, en que se realiza su esencia. Tal es el doble sentido del "acabamiento" (*Vollendung*) de la metafísica, que apela a su final final y a su propia consumación.

Las tesis de Heidegger en torno al significado del "final de la filosofía" pueden, así, resumirse en dos, en consonancia con el doble sentido que

adquiere la palabra que lo caracteriza: *Vollendung*, acabamiento.

1) Como un fenómeno endógeno, caracterizado como la posibilidad límite de una metafísica centrada en la interpretación del ser como fundamento, y que consiste en la inversión de sus supuestos.

2) Como un proceso exógeno, centrado en la creciente soberanía de las ciencias particulares tras asumir y completar eficientemente la tarea que en un principio quiso llevar a cabo la Filosofía.

Si bien el rasgo científico-técnico parece decisivo como detonante y consumación del "final" de la filosofía, de acuerdo con la interpretación de Heidegger de la historia de la filosofía como olvido del ser, tal acabamiento no es más que la consecuencia necesaria e inevitable de una metafísica empeñada en encontrar el fundamento del ser, que ha de volverse científica para ser efectiva, y que en la modernidad se vuelve técnica.

En este estado de cosas, se podría considerar que el *final* heideggeriano de la filosofía implica una concepción fatalista o apocalíptica de la misma, ya que significa al mismo tiempo completar y realizar su esencia para poder alcanzar su objetivo, que implica su propia destrucción. Así, el de Heidegger sería, según Gianni Vattimo, un pensamiento post-metafísico porque está en una relación de *Verwindung* (torsión) con la metafísica: la retuerce hasta que su forma anterior es ya indistinguible. Pero cabe preguntarse si tal despliegue de la filosofía en ciencias particulares supone ya su plena realización, o si acaso existe para el pensamiento, además de la última posibilidad mencionada, "una *primera* posibilidad, de la que tuvo que salir, ciertamente, el pensar como filosofía, pero que, sin embargo, no pudo conocer ni asumir bajo la forma de filosofía" (Vattimo, 1987, p. 97), i.e. de metafísica. Tal tarea originaria, si es que es posible, no será "accesible a la Filosofía en cuanto Metafísica, ni menos todavía a las ciencias que provienen de ella" (Heidegger, GA 14, pp. 73-74).

2.3 *Pensar* sin filosofía

La época metafísica ha terminado; *ergo*, la filosofía, como tal, ha llegado a su fin, y es tiempo de hacer *otra* cosa. Esa *otra* cosa es la tarea de un *pensar*. Al final de la filosofía queda, por tanto, el pensamiento, que habría "resucitado" tras el acabamiento de la metafísica, y precisamente por haberse producido este. Y es que, quizás, el final de la metafísica no es sino un nuevo comienzo en el que será posible construir "*de nuevo* el mundo del *saber*" (Heidegger, GA 6.2, p. 178-179). Ahora bien, este quehacer posee una dificultad añadida, que tiene que ver con el modo en que debe dirigirse un pensamiento no filosófico (i.e. no metafísico) que ha renunciado conscientemente a la posibilidad de situarse en una posición privilegiada desde la

que juzgar los acontecimientos históricos y filosóficos, pues, como indica el propio Heidegger (GA 6.2, p. 179), "no estamos nunca «por encima» de la historia, y menos que nada «por encima» de la historia de la metafísica". El lugar desde el que se *piensa*, por tanto, sigue siendo deudor y parte de su historia. Aunque para Heidegger resulta ya imposible e indeseable mantenerse dentro del discurso metafísico, quizás aún se podría volver a la *primera* posibilidad de la que surgió el pensar filosófico, y que no pudo ser experimentada por la filosofía precisamente por haberse constituido como metafísica.

Y es que, según indica Heidegger en más de un lugar, "*el final de la filosofía no es el final del pensamiento"* (Heidegger, GA 7, p. 81; GA 29/30, p. 535). Agotadas las vías filosóficas, se vuelve más acuciante la necesidad de un *pensamiento*. La única posibilidad tras el acabamiento de la metafísica es ponerse en camino hacia un nuevo pensar, y "nuevo" precisamente por tratar de aquello que se ha olvidado, pero que hizo posible toda la tradición. Aun enraizado en su historia, "el pensar futuro ya no es filosofía, porque piensa de modo más originario que la metafísica, cuyo nombre se refiere a lo mismo" (Heidegger, GA 9, p. 364). Es un pensar estrictamente no-filosófico que, sin embargo, se debe a la filosofía. Aunque la función y la naturaleza del edificio filosófico construido a lo largo de la tradición hayan quedado obsoletas, no por eso se ha derruido; de hecho, "sigue presente de nuevo en el diálogo" (Heidegger, 1976, p. 212), en la palabra viva que anima el pensamiento, de un pensar que poetiza.

Ante la emergencia de un nuevo pensar distinto de la ciencia y de la metafísica (Heidegger, GA 14, p. 74) y que se distancia radicalmente de la tradición, emergen inevitablemente preguntas metafilosóficas decisivas: ¿cuál es la naturaleza de ese pensar? ¿Dónde se sitúa respecto a las ciencias? ¿Qué relación tiene con el pensamiento filosófico? ¿Debe sustituir completamente a la filosofía, conceptual e institucionalmente? Quizá por la necesidad de evitar las consecuencias de una respuesta afirmativa a la última pregunta, la propuesta metafilosófica de Heidegger puede interpretarse como una afirmación de la vigencia del *pensar* filosófico a pesar de, o precisamente gracias a la superación de la metafísica. Bajo esta concepción, la verdadera filosofía abarcaría más que el núcleo ontoteológico establecido por la tradición, desvelado solamente tras el derrocamiento de la metafísica, y sobreviviría, por ello, a su propio acabamiento, que no sería sino el final de una forma específica de hacer filosofía, pero no de *todas* las formas de hacer filosofía, menos aún de la más genuina.

El *pensamiento* emergido tras el final de la filosofía no sería, por tanto, una actividad radicalmente diferente a la realizada a lo largo de la historia de la filosofía; se trataría, más bien, de una recuperación filosófica del *pensar* que se había olvidado. En este sentido, se ha dicho que la superación heideggeriana de la metafísica, en cuanto conjunción de su *Überwindung* y su *Verwindung*, no es un final al uso, sino un "mantenerse como habiendo sido" (Nudler, 2010, p. 451). En un sentido similar, Felipe Martínez Marzoa reclama en el epílogo a su *Historia de la filosofía* que el hecho de que la filosofía "se ha cumplido o que se ha consumado no quiere decir que 'ya no haya' filosofía; quiere decir

precisamente que la hay, esto es: que está ahí reclamando ser entendida", y añade que esto "constituye una situación rigurosamente original" (Marzoa, 2003, p. 267):

> Parece, pues, que la *philosophia* se ha "consumado", que la *Geschichte* se ha cumplido. ¿Significa esto que "la historia de la filosofía" ha "terminado"?; la fórmula, tal como suena, está fuera de lugar, porque, si decimos que "termina" o que "ha terminado", ya la estamos considerando como un segmento dentro del acontecer que siempre viene de atrás y siempre sigue. (Martínez Marzoa, 2003, p. 267)

A su juicio, considerar la "historia de la filosofía" como una fase ya concluida implica avalar al mismo tiempo el espacio histórico en el que se inserta, y ese espacio no termina nunca porque "siempre viene de atrás y siempre sigue". Aunque pueda afirmarse conceptualmente que la Historia –*qua* relato unitario– ha terminado, la historia y el acontecer diario no se detienen. Por tanto, la afirmación heideggeriana del final de la filosofía y el advenimiento de un nuevo pensar sería, bajo esta interpretación, una suerte de cierre en falso en el que no se anuncia el final de la filosofía *tout court*, sino solamente su forma tradicional metafísica[10].

Sin embargo, parece más relevante preguntar si ese *pensar* que se habría iniciado tras y por la culminación heideggeriana, que se dice distinto de la filosofía y de la ciencia, es realmente nuevo. En caso de ser así, como parece defender Heidegger —y pasando por alto la advertencia de Adorno de que lo que ofrece no es sino "la patraña de un comienzo" (Adorno, 1973, p. 339)—, su obra constituiría un punto de inflexión fundamental en la historia de la filosofía y del pensamiento, ya que sería indicativo al mismo tiempo de la conclusión de la filosofía y del inicio de un *pensar* sin precedentes cuya tarea, por otro lado, habría sido iniciada ya por el propio Heidegger. Si esto es así, tal y como ratifican las reiteradas afirmaciones de que el *pensar* no puede ser filosófico ni científico y de que, además, "la ciencia no piensa" (Heidegger, GA 8, p. 9), Heidegger parece estar arrogándose un lugar privilegiado en la historia del pensamiento que le convertiría, al mismo tiempo, en el último *filósofo* –precisamente por ocuparse del último tema filosófico: el final de la filosofía– y en el primer *pensador*.

3. Los riesgos del final que marca un nuevo comienzo

La discusión sobre el posible final de la filosofía y las formas de pensamiento derivadas de él que Heidegger cristaliza en la historiografía

---

[10] En este sentido, se ha identificado el supuesto final de la filosofía à la Heidegger con la superación de la tradición filosófica alemana (Passmore, 1996, p. 14), lo que coincidiría con el temprano diagnóstico de Riedel de que el denominado "final de la filosofía" es fruto de una "superstición histórica típicamente alemana" e infundada (Riedel, 1978, pp. 284-285).

filosófica, lejos de minimizar su actividad, parece haberla intensificado, de modo que la filosofía contemporánea puede "seguir siendo" precisamente contemplando y haciendo frente a su propio final (Redner, 1986, p. xiii). A pesar de su radicalidad, las tesis sobre el posible acabamiento de la filosofía han sido generadas y aceptadas por ella misma como un tema *meta*filosófico más hasta el punto de convertirse en un "tema a realizar filosóficamente" (Garcés, 2015, p. 40), con una naturalidad que hace dudar de la severidad de su propuesta. Esto podría llevar a pensar que el género "apocalíptico" es el más conservador de todos (Derrida, 1983, p. 82), y no solamente porque habría avivado el debate filosófico y le habría provisto de temas nuevos, sino porque lo habría vuelto, paradójicamente, inmortal. Si la filosofía puede hablar de su propia muerte y, por ello, sobrevivirla, no hay nada que pudiera eliminarla del panorama intelectual, como si "interrogándose sobre el fin de la filosofía continuara todavía filosofando sobre este fin y sin fin" (Blanchot, 1959, p. 291). La filosofía, así, bien podría seguir hablando indefinidamente sobre sí misma y sobre su propio final, cuya manifestación, lejos de haberla eliminado efectivamente, se habría convertido en uno de los filones más productivos de la actividad filosófica.

Bajo la convicción de que su empresa es, una vez más, de un tipo tan especial que las cuestiones que atañen a la misma necesidad y caducidad de la filosofía solamente en ella pueden responderse de manera adecuada, quienes desean garantizarle a la filosofía un espacio propio incluso tras la afirmación de su propio final se aferran a la idea de que el discurso sobre el final de la filosofía solamente puede y debe ser *filosófico*, i.e. solamente puede y debe desarrollarse dentro de una actividad de carácter filosófico, sea esta cual fuere. Si se acepta tal tesis, con la enunciación *filosófica* de su propio final la filosofía parece morir, resucitar y emprender al mismo tiempo el ascenso al cielo intelectual, en el que podría permanecer eternamente. Tal afirmación puede enmarcarse dentro de la afirmación general de que toda metafilosofía es y debe ser siempre y esencialmente filosofía. Si se admite que solamente es posible hablar de filosofía *filosóficamente*, entonces cualquier discurso sobre ella, incluso el que postula su eliminación, serviría como justificación de su actividad, pues hablar sobre ella equivaldría a realizarla. En este sentido, el auge de la metafilosofía no sería sino un pretexto para seguir filosofando (Nudler, 2010, 424), y la propia producción de teorías metafilosóficas justificativas de su actividad constituiría una garantía de su permanencia, independientemente de sus contenidos.

Volviendo a la enunciación de Aristóteles, *hablar sobre* la filosofía equivaldría ya a *estar haciendo* filosofía: aunque sea para preguntar por la necesidad o no de filosofar, la identificación de metafilosofía y filosofía exige siempre una respuesta afirmativa, por lo que su pervivencia quedaría fuera de toda duda. Dicha tesis se sostiene sobre la idea de que la recursividad es un elemento específico y diferenciador de la filosofía, lo que le otorgaría un acceso exclusivo a la metarreflexión sobre todas las ciencias y sobre sí misma. Sin embargo, a la filosofía la capacidad autorreferencial le viene dada

por un rasgo inmanente pero no suficientemente definitorio de su especificidad: la utilización del lenguaje natural para su expresión. Estrictamente, y por sus características intrínsecas, cualquier actividad que emplee dicho lenguaje es susceptible de producir pensamientos autorreferenciales. Y admitir que la recursividad *filosófica* es de un *tipo* especial no hace sino agravar la problemática metafilosófica, pues sería necesario aclarar en qué se diferencia dicho tipo de otros posibles, lo que equivale, una vez más, a responder a la pregunta de qué sea la filosofía fuera de la premisa de la recursividad.

La tesis de la especificidad recursiva de la filosofía puede, por tanto, presentarse en dos versiones que, cuanto menos, generan una difícil aporía. Si al asumir que *hablar de* filosofía implica ya *hacer* filosofía se pretende enunciar una tesis normativa –i.e. toda metafilosofía *debe ser* siempre filosófica–, entonces habría que desestimar todo discurso sobre la filosofía que no proviniera de ella misma. Aunque esta versión de la tesis blinda la actividad filosófica ante cualquier afrenta externa, pues no aceptaría discursos que no fueran ya *filosóficos*, también la vuelve hermética y genera actitudes cercanas a la endogamia intelectual. Si, por el contrario, se trata de una tesis descriptiva –i.e. toda metafilosofía *es* siempre filosófica–, entonces implicaría que todo discurso sobre la filosofía, independientemente de su procedencia y sus contenidos, es por ello *filosófico*. Y esto no solamente es empíricamente inexacto, sino que tiene implicaciones teóricas que probablemente no serían aceptadas por quienes la propugnan. Pero parece más relevante notar que, en cualquier de las dos versiones, la afirmación del final de la filosofía debería interpretarse como una salvaguarda, y no como un riesgo real de supresión, pues su enunciación estaría ya asegurando el discurso filosófico.

La exhortación heideggeriana de diseñar la tarea del *pensamiento* al final de la filosofía es un claro ejemplo de ambigüedad respecto de la exclusividad de un discurso filosófico sobre el final de la filosofía. En su propuesta no queda claro si ese *pensamiento* es filosófico o no, pero sí queda claro que quien tendría competencias para oficiar los rituales del final de la filosofía y de delinear la tarea del pensamiento es la propia filosofía, como puede comprobarse en el desarrollo historiográfico (arquetípicamente "filosófico") de este tema no solamente en círculos de influencia heideggeriana. Su propuesta es un caso paradigmático de filosofía que adolece de lo que me atrevo a llamar el "síndrome de Luis XIV", caracterizado por la identificación del filósofo con la Filosofía, asumida esta bajo la certeza de que la vieja filosofía debe ser abandonada para entregarse a una forma *nueva* y *verdadera* de filosofía que coincide, precisamente, con la propuesta propia: "*La Philosophie, c'est moi*". Así lo ha expresado Alain Badiou, con cierta ironía:

> La mejor manera de decir: «Soy un nuevo filósofo», es quizá decir: «La filosofía está acabada, la filosofía está muerta». Así que yo propongo empezar algo absolutamente nuevo. ¡No la filosofía, sino el pensamiento! ¡No la filosofía, sino la potencia vital! ¡No la filosofía, pero sí un nuevo lenguaje racional! En realidad: no la vieja filosofía, sino mi propia nueva filosofía. (Badiou, 2010, pp. 69-70)

Para hacer frente a las implicaciones de un hermetismo tal, es lógicamente posible enmendar la premisa mayor y asumir que la recursividad no es una característica específica ni suficiente para definir la naturaleza de la filosofía. Esto significa, principalmente, que la metafilosofía no debe ser siempre y forzosamente *filosófica*, sino que la filosofía es, puede o incluso debe ser susceptible de análisis externo, por lo que los discursos de otras disciplinas podrían resultar igualmente válidos en la reflexión sobre su actividad. Pero la no especificidad recursiva supondría también privar a la filosofía de cualquier privilegio metarreflexivo sobre el resto de las ciencias, que ha sido implícitamente defendida por las teorías metafilosóficas que tratan de justificar la filosofía como un tipo especial de pensamiento que permitiría acceder a lugares que las demás ciencias no alcanzan, e implicaría eliminar con ello el eco de la máxima heideggeriana de que "la ciencia no piensa" para asumir que *la ciencia* también puede y debe pensarse a sí misma y a otras ciencias, y que postular lo contrario equivale a ejercer una suerte de "imperialismo" (Piaget, p. 193) o absolutismo filosófico infundado que no está lejos de la tradición metafísica que dice estar dejando atrás.

Referencias

ADORNO, Theodor W. (1973). "Die Aktualität der Philosophie", en *Gesammelte Schriften, Band 1: Philosophische Frühschriften,* Frankfurt: Suhrkamp.

ARISTÓTELES, *Fragmentos*, Madrid: Gredos, 2005.

ARISTÓTELES, *Metafísica*, Madrid: Gredos, 1994.

BADIOU, Alain (2010). *La filosofía, otra vez*, Madrid: Errata naturae.

BLANCHOT, Maurice (1959). "La fin de la philosophie", *Nouvelle Revue Française*, 80.

DERRIDA, Jacques (1983). *D'un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie*, Paris: Galilée.

DUQUE, Félix (1990). "Con Hegel y Heidegger: Amenaza de la finitud", *LOGOS. Anales del Seminario de Metafísica*, 24.

FERRATER MORA, José (2009). *Diccionario de Filosofía,* Barcelona: Ariel.

GARCÉS, Marina (2015). *Filosofía inacabada*, Barcelona: Galaxia Gutenberg.

GARCÍA RODRÍGUEZ, Marta (2024). "Encapsular la filosofía en la academia: relato de un ascenso social y una caída epistémica", *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política, Humanidades y Relaciones Internacionales*, 55, pp. 105-127.

GELDSETZER, Lutz (1989). "Philosophie der Philosophie", en RITTER, Joachim (ed.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie. Band 7 (P-Q)*, Basel: Schwabe & Co. AG.

GLENDINNING, Simon (2003). “The End of Philosophy as Metaphysics”, en BALDWIN, Thomas (ed.), *The Cambridge Hisotry of Philosophy: 1870-1945*, Cambridge University Press.

HEIDEGGER, Martin, GA 5, *Holzwege*, ed. Petra Jaeger. Frankfurt: V. Klostermann Verlag, 1977.

HEIDEGGER, Martin, GA 6.2, *Nietzsche II*, ed. Petra Jaeger. Frankfurt: V. Klostermann Verlag, 1997 (trad. esp. por Juan Luis Vermal en Martin Heidegger, *Nietzsche II*, Barcelona: Destino, 2000).

HEIDEGGER, Martin, GA 7, *Vorträge und Aufsätze,* ed. Petra Jaeger. Frankfurt: V. Klostermann Verlag, 2000.

HEIDEGGER Martin, GA 8, *Was heißt denken?*, ed. Petra Jaeger. Frankfurt: V. Klostermann Verlag, 2002.

HEIDEGGER, Martin, GA 9, *Wegmarken,* ed. Petra Jaeger. Frankfurt: V. Klostermann, 1976.

HEIDEGGER, Martin, GA 11, *Identität und Differenz,* ed. Petra Jaeger. Frankfurt: V. Klostermann Verlag, 2006 (trad. esp. por José Luis Molinuevo en Martin Heidegger, *¿Qué es filosofía?* Madrid: Narcea, 1980).

HEIDEGGER, Martin, GA 14, *Zur Sache des Denkens,* ed. Petra Jaeger. Frankfurt: V. Klostermann, 2007.

HEIDEGGER, Martin, GA 29/30, *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, ed. Petra Jaeger. Frankfurt: V. Klostermann, 1983.

HEIDEGGER, Martin, GA 56/57, *Zur Bestimmung der Philosophie,* ed. Petra Jaeger. Frankfurt: V. Klostermann, 1987.

HEIDEGGER, Martin (1976). “Nur noch ein Gott kann uns retten”, *Der Spiegel*, 23, pp. 193-219.

JOLL, Nicholas (2017) “Contemporary Metaphilosophy”, *Internet Enciclopedia of Philosophy*, disponible en: www.iep.utm.edu/con-meta (consultado el 06/12/2024).

LAZEROWITZ, Morris (1942). “VI. New Books”, *Mind*, 51 (203), pp. 284-287.

LEFEBVRE, Henri (1997). *Métaphilosophie*, Paris : Éditions Syllepse.

MARTÍNEZ MARZOA, Felipe (2003). “Epílogo”, en *Historia de la filosofía II*, Madrid: Istmo.

MUGUERZA, Javier (1979). “Metafilosofía” en QUINTANILLA, Miguel Ángel (ed.), *Diccionario de filosofía contemporánea*, Salamanca: Sígueme.

NUDLER, Óscar (2010). *Filosofía de la filosofía*, Madrid: Trotta.

PACHO, Julián (2011), “Experimentar el mundo al final de la filosofía”, en PAREDES, María Carmen (ed.), *Religiones e interpretaciones del mundo*, Salamanca: Sociedad Castellano-Leonesa de Filosofía, pp. 145-166.

PACHO, Julián (2009). “¿Postmetafísica o postfilosofía? Una cuestión metafilosófica no sólo heideggeriana”, *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 42, pp. 123-147.

PASSMORE, John (1996). “The end of philosophy?”, *Australasian Journal of Philosophy*, 74 (1).

PIAGET, Jean (1970). *Sabiduría e ilusiones de la filosofía*, Barcelona: Península.

REDNER, Harry (1986). *The Ends of Philosophy: an Essay in the Sociology of Philosophy and Rationality*, Totowa: Rowman and Allanheld.

RIEDEL, Manfred (1978). "Philosophieren nach dem 'Ende der Philosophie'? Zur Sache des Denkens im Zeitalter der Wissenschaft", en LÜBBE, Hermann (ed.), *Wozu Philosophie?*, Berlin: de Gruyten.

SUBER, Peter (2000). "Metaphilosophy Themes and Questions. A personal list", disponible en: https://legacy.earlham.edu/~peters/courses/meta/topics.htm (consultado el 06/12/2024)

VATTIMO, Gianni (1987). *El fin de la modernidad*, Barcelona: Gedisa.